ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

63e Année — Mars-Avril 1962 — N° 370

LES INFLUENCES ERRANTES

Au début de son séjour en Egypte René Guénon avait écrit, sous son nom islamique Abdel-Wahed Yahya, dans une revue de langue arabe *Al-Ma'rifah* (La Connaissance) nouvellement fondée au Caire, dont il fut, dès le premier moment, un des collaborateurs, Il y publia les textes suivants :

Dans le premier numéro (mai 1931) : « Connais-toi toi-même » (*I'rif nafsa-ka bi-nafsi-ka*) dont la traduction française faite du vivant de l'auteur et revue par lui a été publiée, après sa mort, dans les *Etudes Traditionnelles*, de mars 1951. — Notons à l'occasion que la formule socratique qui constitue le titre et le thème de l'article était aussi la devise (*chi'âr*) de la revue.

Dans le numéro 2 (juin 1931) : « Influence de la civilisation islamique en Occident » (*Atharu-th-Thaqâfati-l-islâmiyyati fi-l-Gharb*) dont la traduction, faite dans les mêmes conditions, a été publiée dans le numéro de décembre 1950 des *Etudes Traditionnelles*, c'est-à-dire du vivant de l'auteur, mais quelques jours seulement avant sa mort (qui survenait le 7 janvier 1951) ; cette publication suppléait d'ailleurs le manque de sa collaboration habituelle.

Dans le numéro 3 (juillet 1931) : « Le néo-spiritualisme et son erreur » (*Ar-Rûhâniyyatu-l-hâdithah wa khat'u-hâ*) ce qui, en fait, était en même temps la transposition du titre français de l'*Erreur Spirite*.

Dans le numéro 5 (septembre 1931) : « Le néo-spiritualisme. Réponse à une critique » (*Ar-Rûhâniyyatu-l-Hâdithah. Raddun 'alâ raddin*). C'était la réponse à des objections contre sa thèse, qu'un des collaborateurs, Ferid Bey Wagdî, avait publiées dans le numéro 4 de la revue.

Dans le numéro 7 (novembre 1931) : « Les Influences Errantes » (*Al-Quwâ as-Sâbihah*).

Nous donnons maintenant la traduction de ce dernier texte, également revue par l'auteur, et nous rappelons à nos lecteurs que le sujet avait déjà été traité par René Guénon une première fois dans son livre *l'Erreur Spirite*, première partie, chapitre VII : « L'Explication des phénomènes » (les dernières 5 pages).

***

En traitant des éléments divers qui produisent les phénomènes que les spirites attribuent à ce qu'ils appellent des « esprits », nous avons fait allusion à ces forces subtiles que les taoïstes chinois appellent « influences errantes ». Nous allons donner là-dessus quelques explications complémentaires, pour écarter la confusion dans laquelle tombent trop facilement ceux — malheureusement nombreux à notre époque — qui connaissent les sciences modernes de l'Europe plus que les connaissances anciennes de l'Orient.

Nous avons fait remarquer que les influences dont il s'agit ici, étant de nature psychique, sont plus subtiles que les forces du monde sensible ou corporel. Il convient donc de ne pas les confondre avec celles-ci, même si certains de leurs effets sont similaires. Cette ressemblance pourrait surtout faire assimiler ces forces à celles de l'électricité ; elle s'explique simplement par l'analogie des lois qui régissent les divers états et les divers mondes, par la correspondance grâce à laquelle se réalisent l'ordre et l'harmonie de tous les degrés de l'Existence.

Ces « influences errantes » comprennent des variétés très distinctes les unes des autres. Certes, nous trouvons aussi dans le monde sensible des influences très variées ; mais dans le monde psychique les choses sont beaucoup plus complexes encore, par là même que le domaine psychique est beaucoup moins restreint que le domaine sensible.

Cette appellation générale d'« influences errantes » s'applique à toutes les énergies non individualisées, c'est-à-dire toutes celles qui agissent dans le milieu cosmique sans entrer dans la constitution d'un être défini quelconque. Dans certains cas, ces forces sont telles par leur nature même ; dans d'autres cas, elles dérivent d'éléments psychiques désintégrés, provenant d'anciens organismes

vivants et particulièrement d'êtres humains, comme nous l'avons dit dans notre précédent article.

En réalité, il s'agit là d'un certain ordre de forces naturelles qui ont leur lois propres et qui ne peuvent pas plus échapper à ces lois que les autres forces naturelles. S'il semble le plus souvent que les effets de ces forces se manifestent d'une façon capricieuse et incohérente, cela n'est dû qu'à l'ignorance des lois qui les régissent. Il suffit, par exemple, d'envisager les effets de la foudre qui ne le cèdent pas en étrangeté à ceux des forces dont nous parlons, pour comprendre qu'il n'a a réellement là rien d'extraordinaire. Et ceux qui connaissent les lois de ces forces subtiles peuvent les capter et les utiliser comme les autres forces.

Ici il importe de distinguer deux cas à l'égard de la direction de ces forces et de leur utilisation. On peut arriver à ce résultat, soit à l'aide d'intermédiaires faisant partie du monde subtil, tels que les êtres connus sous le nom de *djnns,* soit à l'aide d'être humains vivants, qui naturellement possèdent aussi les états correspondant au monde subtil, ce qui leur permet d'y exercer également une action. Les êtres qui dirigent ainsi ces forces par leur volonté — qu'ils soient hommes ou *djinns* — leur donnent une sorte d'individualité factice et temporaire qui n'est que le reflet de leur individualité propre et comme une ombre de cette dernière. Mais il advient fréquemment aussi que ces mêmes forces soient attirées inconsciemment par des êtres qui en ignorent les lois, mais qui y sont prédisposés par des particularités naturelles, comme par exemple les personnes que l'on est convenu de nommer aujourd'hui « médiums ».

Ceux-ci prêtent aux forces avec lesquelles ils entrent ainsi en relation une apparence d'individualité, mais au détriment de l'intégrité de leurs propres états psychiques qui subissent de ce fait un déséquilibre pouvant aller jusqu'à une désintégration partielle de l'individualité.

Il y a une remarque très importante à faire sur ce genre de captation inconsciente ou involontaire, où l'être est à la merci des forces extérieures au lieu de les diriger. Une telle attraction peut être exercée sur ces forces, non seulement par des êtres humains ou médiums comme il vient d'être dit, mais aussi à travers d'autres êtres vivants

et même des objets inanimés, ou parfois par des lieux déterminés où elles viennent se concentrer de façon à produire des phénomènes assez singuliers. Ces êtres ou ces objets jouent — s'il nous est permis d'employer un terme impropre mais justifié par l'analogie avec les lois des forces physiques — un rôle de « condensateurs ». Cette condensation peut s'effectuer spontanément ; mais, d'autre part, il est possible à ceux qui connaissent les lois de ces forces subtiles, de les fixer par certains procédés, en prenant pour support certaines substances ou certains objets dont la nature est déterminée par le résultat qu'on veut on obtenir. Inversement, il est possible aussi à ces personnes de dissoudre les agglomérations de force subtile, qu'elles aient été formées volontairement par eux ou par d'autres, ou qu'elles ne soient constituées spontanément. A cet égard, le pouvoir des pointes métalliques a été connu de tout temps, et il y a là une analogie remarquable avec les phénomènes électriques. Il arrive même que, lorsqu'on frappe avec une pointe le point précis où se trouve ce que l'on pourrait appeler le « nœud » de la condensation, il en jaillit des étincelles. Si, ainsi qu'il arrive souvent, cette condensation avait été produite par un sorcier, celui-ci peut être blessé ou tué par la réaction de ce coup, à quelque distance qu'il se trouve. De tels phénomènes ont été observés en tous temps et en tous lieux.

On peut comprendre les deux opérations ci-dessus mentionnées de « condensation » et de « dissolution » par leur analogie avec certains cas où l'on met en œuvre des forces d'un ordre plus ou moins différent, comme en alchimie, car elles se rapportent en dernier ressort à des lois très générales, bien connues de la science antique, plus particulièrement en Orient, mais, à ce qu'il semble, totalement inconnues des modernes.

C'est dans l'intervalle compris entre ces deux phases extrêmes de « condensation » et de « dissolution », que celui qui a capté les forces subtiles peut leur prêter cette sorte de conscience qui leur donne une individualité apparente capable d'induire en erreur l'observateur jusqu'à lui persuader qu'il a affaire à des êtres véritables.

La possibilité de « condenser » les forces sur des supports de nature très diverse, et d'en obtenir des résultats d'apparence exceptionnelle et surprenante, montre

l'erreur des modernes quand ils soutiennent que la présence d'un « médium » humain est indispensable.

Remarquons ici qu'avant le spiritisme, l'emploi d'un être humain comme « condensateur » était exclusivement le fait de sorciers de l'ordre le plus inférieur, en raison des graves dangers qu'il présente pour cet être.

Nous ajouterons à ce qui précède que, outre le mode d'action dont nous venons de parler, il en existe un autre tout différent, reposant sur la condensation des forces subtiles, non plus sur des êtres ou des objets étrangers à l'individu qui accomplit ce travail, mais sur cet individu lui-même, de façon à lui permettre de les utiliser à volonté et à lui donner ainsi une possibilité permanente de produire certains phénomènes. L'usage de cette méthode est surtout répandu dans l'Inde, mais il convient de dire que ceux qui s'appliquent à produire des phénomènes extraordinaires par ce procédé aussi bien que par tout autre de ceux qui ont été énumérés ci-dessus, ne méritent point l'intérêt que certains leur accordent. En réalité, ce sont des gens dont le développement intérieur s'est arrêté à un certain stade pour une raison quelconque, au point qu'il ne leur est plus possible de le dépasser, ni, par conséquent, d'appliquer leur activité à des choses d'un ordre plus élevé.

A la vérité, la connaissance complète des lois qui permettent à l'être humain de diriger les forces subtiles a toujours été réservée à un nombre très restreint d'individus, par suite du danger qui résulterait de leur usage généralisé parmi des gens malintentionnés.

Il existe en Chine un traité très répandu sur les « influences errantes « (1). Cependant, ce traité n'envisage qu'une application très spéciale de ces forces à l'origine des maladies et à leur traitement ; tout le reste n'a jamais fait l'objet que d'un enseignement oral.

---

(1) Il s'agit du *Traité des Influences errantes* de Quang-Dzu traduit par Matgioi (le Comte Albert de Pouvourville) et inclus dans la première édition de sa *Voie Rationnelle*, mais retiré de la deuxième édition (Chacornac). Il a été toutefois reproduit encore dans les *Etudes Traditionnelles*, numéros d'avril-mai et de juin 1956. – *N.d. l. R. Et. Trad.*.

D'ailleurs, ceux qui connaissent les lois de ces « influences errantes » de façon complète, se contentent habituellement de cette connaissance et se désintéressent complètement de l'application ou de l'utilisation pratique de ces forces subtiles. Ils se refusent à provoquer le moindre phénomène pour étonner les autres ou satisfaire leur curiosité. Et si d'aventure, ils se voient contraints à produire certains phénomènes — pour des motifs totalement différents de ceux dont il est parlé ci-dessus et dans des circonstances spéciales — ils le font à l'aide de méthodes entièrement différentes et en utilisant à ces fins des forces d'un autre ordre, même si les résultats paraissent extérieurement semblables .

En effet, s'il existe une analogie entre les forces sensibles telles que l'électricité et les forces psychiques ou subtiles, il en existe une également entre ces dernières et des forces spirituelles qui peuvent, par exemple, agir également en se concentrant sur certains objets ou en certains lieux déterminés. Il est possible aussi, d'autre part, que des forces si différentes dans leur nature produisent *des effets en apparence similaires*. Ces ressemblances toutes superficielles sont la source d'erreurs et de confusions fréquentes, que ne peuvent éviter ceux qui s'en tiennent à la constatation des phénomènes. C'est ainsi qu'il est possible à de vulgaires sorciers, au moins jusqu'à un certain point, d'imiter quelques faits miraculeux. En dépit d'une ressemblance purement apparente quant aux résultats, il n'existe évidemment rien de commun entre les causes qui, dans les deux cas, sont totalement différentes les unes des autres.

Il ne rentre pas dans le cadre de notre sujet de traiter de l'action des forces spirituelles. Néanmoins, de ce qui précède, nous pouvons tirer la conclusion suivante : les seuls phénomènes ne sauraient constituer un critère ou une preuve à l'appui de quoi que ce soit, ni en aucune façon établir la vérité d'une théorie quelconque. D'ailleurs, les mêmes phénomènes doivent souvent être expliqués de façons différentes suivant le cas et il est bien rare qu'il n'y ait, pour des phénomènes donnés, qu'une seule explication possible.

Pour finir, nous dirons qu'une science véritable ne peut être constituée qu'en partant d'en haut, c'est-à-dire

de principes, pour les appliquer aux faits qui n'en sont que des conséquences plus ou moins éloignées. Cette attitude est aux antipodes de celle de la science occidentale moderne, qui veut partir des phénomènes sensibles pour en déduire des lois générales, comme si le « plus » pouvait sortir du « moins », comme si l'inférieur pouvait contenir le supérieur, comme si la matière pouvait mesurer et limiter l'esprit.

René GUÉNON.

VÉRITÉS ET ERREURS SUR LA BEAUTÉ

On peut être d'avis que la question du beau est secondaire au point de vue de la vérité spirituelle, — ce qui est à la fois vrai et faux, — mais on ne peut s'empêcher de constater que la beauté est étrangement absente dans toute une civilisation, à savoir celle qui nous entoure et qui tend à supplanter toutes les autres. La civilisation moderne est en effet la seule qui se situe résolument en dehors de l'harmonie des formes et du besoin d'harmonie, ce qui doit évidemment signifier quelque chose ; et elle est la seule aussi qui sente le besoin de proclamer, soit que sa propre laideur est beauté, soit que la beauté n'existe pas. Ce n'est pas à dire qu'en fait ce monde ignore ou nie d'une façon totale les belles choses, — pas plus que les mondes traditionnels n'ignorent la laideur, — mais il ne les produit qu'incidemment et les relègue à tort ou à raison dans le domaine du luxe ; le domaine du « sérieux » reste celui du laid et du trivial, comme si la laideur était un tribut obligatoire à ce qu'on croit être la « réalité ». Telle est du moins la tendance générale, et c'est elle qui importe ici.

En face des théories sceptiques et narquoises tendant à ruiner la notion de beauté dans le contexte d'un relativisme destructeur de toutes les valeurs authentiques, il n'est sans doute pas inutile de revenir sur des notions élémentaires et de rappeler que l'esthétique, comme toute science, est par définition une science de l'objectif, donc du réel.

***

Les philosophes ont défini à juste titre la beauté comme l'harmonie de la diversité, et ils ont distingué avec raison la beauté de la forme d'avec celle de l'expression, et aussi la beauté de l'art d'avec celle de la nature ; de même, on a dit fort à propos que le beau se distingue de l'utile parce qu'il n'a pas de but en dehors de lui-

même ou de la contemplation dont il est l'objet, et aussi, que le beau se distingue de l'agréable parce que son effet dépasse le simple plaisir ; enfin, qu'il se distingue de la vérité parce qu'il est saisi par la contemplation immédiate et non par la pensée discursive (1).

Par contre, on ne peut affirmer sans autre — comme on l'a fait — que la beauté d'expression l'emporte toujours sur la beauté de forme, car c'est là confondre l'esthétique avec la morale ou la psychologie, ou du moins généraliser abusivement un cas-limite. c'est-à-dire : que l'expression prime la forme, cela est vrai quand la beauté intérieure concourre avec la beauté extérieure, mais non quand elle se superpose à la laideur, car alors elle relève du domaine de la morale plutôt que de celui de l'esthétique pure ; on peut admettre aussi à juste titre que l'expression prime la forme quand une certaine disharmonie est au fond un genre de beauté comme c'est le cas chez des vieillards où l'âge n'a fait que transférer sur un autre plan une beauté préexistante ; enfin, nous pouvons accepter encore la primauté de l'expression dans le cas de la stylisation artistique, où la beauté s'affirme dans une toute autre « dimension » que dans la nature et où la forme n'a pas à copier la vie (2). Mais en règle générale, la forme prime esthétiquement l'expression, en ce sens que son caractère normatif — donc sa régularité de substance et de proportions — constitue la condition première de la valeur esthétique; car là où l'harmonie ou l'équilibre manque dans la forme même, la beauté d'expression n'apparaît plus comme un facteur décisif dans l'ordre de la beauté sensible, lequel est, par définition, celui de la perfection formelle ou de la vérité dans la forme. La beauté de l'âme peut certes rehausser celle du corps ou même s'affirmer souverainement à travers elle au point de submerger et d'éteindre le corporel, mais elle ne peut

(1) La vérité au sens courant du mot — l'accord entre un état de fait et notre conscience — se situe en effet sur le plan de la pensée ou du moins s'adresse *a priori* à celle-ci. Quant à la pure intellection, son objet est plutôt la « réalité », dont la « vérité » est le revêtement conceptuel. Mais à d'autres égards, les termes « réalité » et « vérité » se confondent.

(2) Sous ce rapport, tout art est « abstrait » ; l'image stylisée est en effet un être nouveau à côté de son modèle vivant, et elle réalise ainsi une beauté d'un tout autre genre.

la remplacer purement et simplement, ce qui revient à dire que l'esthétique, si elle est la science du beau, n'est cependant pas la science de tout le beau.

S'il est abusif d'attribuer la beauté — pour des raisons de préjugé favorable — à des apparences disharmonieuses, il l'est tout autant de la dénier — pour des raisons d'un ordre analogue mais inverses — à des apparences qui la possèdent incontestablement ; dans le premier cas, il faut se dire que la laideur n'est qu'une ombre terrestre, et dans le second, que la beauté, même véhiculée par une créature indigne, loue néanmoins le Créateur et n'appartient qu'à Lui.

Les moralistes diront volontiers que l'expression d'un visage, même bien proportionné, est laide quand l'individu se livre aux passions ; or cette opinion apparemment plausible risque fort d'être fausse en réalité, car dans la jeunesse, l'expression est souvent belle grâce à la beauté cosmique inhérente au jeune âge ; c'est alors la jeunesse comme telle, et non telle créature accidentellement jeune, qui manifeste sa beauté, à rigoureusement parler. Les passions se revêtent volontiers de la beauté impersonnelle et innocente des puissances de la nature, mais elles ne sont que des mirages puisque nous sommes des hommes et non des oiseaux ou des plantes ; notre personnalité ne se limite pas à la beauté du corps ni à la jeunesse, elle n'est pas faite pour ce bas monde, bien qu'elle soit condamnée à le traverser. C'est pour cela que la beauté et la jeunesse finissent par déserter l'homme ; il ne lui reste alors, s'il s'est identifié avec sa chair, que la déchéance, la laideur de l'avidité, le durcissement du cœur et la vanité des regrets, et aussi le vide d'une vie perdue ; mais dans tout cela, la beauté comme telle n'est pas en cause, pas plus que le Créateur dont elle reflète la Béatitude. Il faut réagir contre les tentatives de moraliser la beauté et la laideur, quelle que puisse être l'opportunité de semblables confusions à tel ou tel point de vue relatif (1).

(1) Il est des gens qui vilipendent la beauté parce que leur sainte préférée ne la possède pas, ou qui au contraire en falsifient la notion pour obliger leur sainte à être belle ; il suffit pourtant de savoir que les saints ont la beauté dans l'éternité, et que la laideur ou ce qui s'en approche peut être ici-bas un moyen de sanctification.

Une autre erreur fort répandue — non pas moraliste celle-ci, mais relativiste et subjectiviste — veut que la beauté se réduise à une simple question de goût et que les canons de la perfection esthétique varient suivant les pays et les époques, ou plutôt, que les variations que l'on constate en fait prouvent le caractère subjectif et arbitraire de la beauté ou de ce qu'on est convenu d'appeler ainsi. En réalité, la beauté est essentiellement un facteur objectif que nous pouvons comprendre ou ne pas comprendre, mais qui, comme toute réalité objective ou comme la vérité, possède sa qualité intrinsèque ; elle existe donc avant l'homme et en dehors de lui. Ce n'est pas l'homme qui crée les « idées » platoniciennes, ce sont elles qui déterminent l'homme et son entendement ; le beau a ses racines ontologiques bien au-delà de tout ce que peuvent comprendre les sciences limitées aux phénomènes.

***

La beauté, même celle d'un simple objet, d'une modeste fleur ou d'un flocon de neige, suggère tout un monde ; elle libère, tandis que la laideur comme telle emprisonne ; nous disons « comme telle », car des compensations peuvent toujours la neutraliser, de même que, inversement, la beauté peut, en fait, perdre tout son prestige. Dans les conditions normales, la beauté évoque à la fois l'illimitation et l'équilibre de possibilités concordantes ; elle évoque ainsi l'Infini, et aussi, d'une manière plus immédiatement tangible, la noblesse et la générosité : la noblesse qui dédaigne et la générosité qui prodigue. Il n'y a dans la beauté comme telle rien de mesquin ; il n'y a en elle ni agitation ni avarice, ni aucune crispation d'aucune sorte.

L'archétype de la beauté, ou son modèle divin, est à la fois le trop-plein et l'équilibre des qualités divines et le débordement des potentialités existentielles dans l'Etre pur ; en un sens quelque peu différent, la beauté résulte du divin Amour, c'est-à-dire que l'Amour est la volonté de se déployer et de se donner, de se réaliser dans un « autre », et c'est pour cela que « Dieu a créé le monde par amour ». Le résultat de l'amour est une totalité qui réalise un parfait équilibre et une parfaite béatitude et

qui, de ce fait, est une manifestation de beauté, la première qui soit et celle qui contient toutes les autres, à savoir la création, le monde, lequel dans ses déséquilibres contient la laideur, mais qui est beauté dans sa totalité. Cette totalité, l'âme humaine ne la réalise que dans la perfection contemplative (1).

La beauté manifeste donc toujours une réalité d'amour, de déploiement, d'illimitation, d'équilibre, de béatitude, de générosité ; d'une part l'amour, qui est subjectif, répond à la beauté, qui est objective, et d'autre part la beauté, qui est déploiement, résulte de l'amour, qui est illimitation ou qui actualise volitivement une illimitation. Dans l'Etre, la Substance universelle — la *materia prima* — est pure Beauté ; l'Essence créatrice, qui communique à la Substance les « idées » à incarner, est la divine Intelligence, dont la beauté est le complément éternel (2).

La beauté, étant essentiellement un déploiement, est une « extériorisation », même *in divinis,* car ici le mystère insondable du Soi « se déploie » dans l'Etre qui, lui, se déploie à son tour dans l'Existence ; l'Etre et l'Existence — *Ishwara* et *Samsâra* — sont tous deux *Mâyâ,* « jeu divin » ou contingence, mais l'Etre est encore Dieu tandis que l'Existence est déjà le monde. Toute beauté terrestre est ainsi, par reflet, un mystère d'amour ; elle est, « qu'elle le veuille ou non », de l'amour coagulé ou de la musique devenue cristal, mais gardant sur sa face l'empreinte de sa fluidité interne, de son infinité, de sa béatitude, de son amour et de sa libéralité ; elle est mesure dans le débordement, il n'y a en elle ni dissipation ni contraction. Des hommes s'identifient rarement à leur beauté, celle-ci leur est prêtée et passe sur eux comme un rayon de lumière ; seul l'*Avatâra* est lui-même *a priori* ce rayon, il « est » la beauté qu'il « manifeste » corpo-

(1) Il est dit que les Bouddhas sauvent aussi, à part d'autres *upâyas,* par leur rayonnante beauté ; or le Bouddha ou l'*Avatâra* synthétise dans sa personne l'univers entier, la beauté du macrocosme est par conséquent la sienne. On se rappellera à cet égard la doctrine musulmane de l'« Homme Universel ».

(2) C'est le complémentarisme *Purusha-Prakriti,* les deux pôles d'*Ishwara,* l'Etre.

rellement et qui est la Beauté comme telle, la seule qui soit (1).

***

Si le goût ne crée pas la beauté, il n'en joue pas moins un rôle naturel par le fait qu'il marque une affinité, non avec le beau comme tel, certes, mais avec telle modalité du beau, si bien qu'il est parfaitement possible de constater, le cas échéant, que l'idéal esthétique est ailleurs que dans l'objet de notre choix personnel, et de savoir que ce choix est déterminé, non par un maximum de beauté, mais par un maximum de « parenté ». L'affinité, qu'elle soit directe comme dans l'unité de caste (2) ou de race, ou indirecte comme dans le choix du complément, donc de l'opposé harmonieux, s'explique — dans le cas de la sélection naturelle — par notre limitation de fait à une race, une caste, un type ; il est normal que l'homme choisisse en fonction de son besoin d'équilibre, de plénitude ou de perfection, mais il n'est pas normal ni légitime qu'il confonde ce qui stabilise sa nature, ou ce qui compense ses limites, avec la perfection en soi. Il est psychologiquement possible d'avoir des goûts sans les objectiver abusivement, c'est-à-dire sans conclure faussement, soit que telle forme (3) seulement est belle, soit qu'aucune ne l'est d'une façon objective.

Dans un ordre d'idées analogues, l'affirmation que « le beau c'est l'utile » est deux fois fausse, car premièrement : qu'est-ce qui détermine d'une façon absolue l'uti-

(1) Quand le Psalmiste chante : « Tu es le plus beau des enfants des hommes » (Ps. XLV, 3), ces paroles ne peuvent pas ne pas s'appliquer au corps du Christ ; aussi n'est-ce pas sans surprise que nous avons vu mettre en doute ce sens dans un manuel de théologie, qui ajoute même que Jésus « na pas été joli, mais doué d'une beauté grave », ce qui ne veut rien dire du tout, mais dénote en tout cas une notion confuse et absurdement moralisante de la beauté. La question de savoir si Râma et Sîtâ — ou si Krishna et Râdhâ — avaient la beauté n'est pas un problème, c'est une évidence quasi métaphysique. En Islam, admettre la beauté du Prophète fait partie de la foi, c'est une sorte de dogme secondaire (de *sunnah*) corroboré par un grand nombre de témoignages.

(2) Nous entendons par là un ensemble de tendances qui caractérisent tel type humain dans la hiérarchie des niveaux intellectuels et moraux.

(3) Nous employons ce mot à titre de symbole, car il peut s'agir d'une couleur, d'un son, d'un geste.

lité d'un objet et de son but, sinon la hiérarchie spirituelle des valeurs dont précisément les utilitaristes ne font aucun cas ? Deuxièmement : si seul l'utile est beau, qu'est-ce que l'art décoratif qui depuis des millénaires s'est partout ajouté aux outils, et qu'est-ce que la stylisation qui transfigure les objets bruts et qui, étant universelle et immémoriale, est naturelle à l'homme ? Dans un monde qui vit de la création de besoins artificiels et de leur entretien, la notion d'utilité devient singulièrement arbitraire (1) ; ceux qui en abusent nous doivent du reste l'explication, non seulement des arts ornementaux, auxquels nous venons de faire allusion, mais aussi des arts figuratifs, sans oublier la musique et la danse (2) qui elles aussi sont belles sans être utiles au sens grossièrement pratique ; en un mot, les arts, tout en servant la beauté, ne s'identifient ni avec le travail pratique ni avec un outil quelconque et sortent ainsi du domaine de l'« utile » ; même l'architecture et l'art vestimentaire ne se réduisent à peu près nulle part à l'utilité pure et simple. Il s'agit ici, non de nier qu'un outil en soi possède, ou puisse posséder, la beauté qui résulte de l'intelligibilité de son symbolisme, ni d'affirmer que l'ornementation ou la stylisation sont les conditions de sa valeur esthétique, mais uniquement de rejeter l'assertion que le beau c'est l'utile; ce qu'il faut dire, c'est que l'utile peut être beau, et qu'il l'est dans la mesure où l'outil répond à un besoin soit fondamental, soit élevé dans la hiérarchie des valeurs ou fonctions (3). Dans le monde moderne, à peu près tout est envisagé — ou est censé être envisagé — en un sens étroitement et bassement utilitaire, alors qu'en réalité les choses n'ont de sens que par le fait qu'en elles-mêmes et dans leur accidentalité elles n'en ont pas ; pour savoir

(1) Dans trop de cas, ce que d'aucuns appellent « utile » va en définitive à fin contraire. Le « progrès », c'est guérir un paralytique en le rendant aveugle.

(2) En esthétique, la poésie est peut-être un cas-limite parce que sa beauté n'a pas une base sensorielle, sauf pour le rythme ou les rimes, qui sont audibles ; mais enfin, est esthétique ce qui a une forme harmonieuse, même si elle est avant tout mentale ; il n'y a là pas de ligne de démarcation absolue.

(3) Etant donné l'existence de la technique et de l'industrie, nous devons ajouter : et dans la mesure où sa matière et le procédé de sa fabrication sont conformes, la première à son usage et le second aux normes de la vie humaine.

dans quelle mesure une chose est utile, il faut partir de l'idée que rien ne l'est.

Aux antipodes du sophisme utilitariste se situe une autre erreur, qui lui ressemble toutefois par l'exagération et l'intolérance et qui a même contribué à le provoquer, conformément au mouvement ondulatoire du « progrès » : c'est l'esthétisme « classique » et « académique » (1). D'après cette façon de voir, il existerait un canon unique et exclusif de beauté humaine et artistique, une « beauté idéale » dans laquelle coïncideraient la beauté de la forme, celle du « contenu » et celle de l'« espèce » ; or ce troisième point est contestable sinon tout à fait faux, car l'espèce, dans la mesure même où son rang est élevé, — et aucune sur terre n'est supérieure à l'espèce humaine, — comporte toute une gamme de types parfaits, divers sous le rapport du mode mais esthétiquement équivalents ; il ne saurait donc être question d'un ratissage des individus pour obtenir un seul type *idéal*, et cela ni à l'intérieur de l'humanité entière où la chose va de soi puisqu'il y a les races, ni même au sein de l'une de celles-ci et pas davantage dans un peuple quelconque. Les « canons de beauté » sont soit affaire de style sculptural ou pictural, soit affaire de goût et d'habitude, voire de préjugé ; dans ce dernier cas, ils relèvent plus ou moins de l'instinct de conservation d'un groupe racial, il s'agit par conséquent de sélection naturelle et non d'intelligence ni d'esthétique ; celle-ci est en effet une science exacte et non l'expression mentale d'une fatalité biologique.

C'est simplifier les choses que de prétendre que pour les Grecs, c'est la Vénus de Milo qui représentait « la beauté » tout court; il fallait bien qu'ils choisissent, et qu'ils stylisent, un type qui existait chez eux, mais de même que nous pouvons constater la beauté de telle Aphrodite ou de telle Amazone tout en reconnaissant aussi la beauté parfaite d'une Chinoise, de même les Grecs pouvaient être

(1) Il a provoqué aussi l'art dit « abstrait », ce qui prouve une fois de plus que l'« évolution » de l'Occident, c'est de tomber d'un extrême à l'autre. Il est ridicule de se moquer de l'« académisme » ou de « Saint-Sulpice » au nom de l'« art » accepté actuellement comme « moderne » ; tous ces jugements dépendent de la mode et ne partent d'aucun critère objectif ; les critiques n'opèrent plus qu'avec des pseudo-critères tout extrinsèques, tels que le moment, l'actualité, la nouveauté, comme si un chef-d'œuvre était tel pour une raison se situant en dehors de lui-même.

capables d'apprécier une beauté autre que celle de leurs statues. Nous n'aurions rien contre les « canons de beauté » si on ne leur attribuait pas, soit une autorité exclusive, soit au contraire une relativité tendant à détruire la notion même de la beauté.

Ces remarques générales s'appliquent — *mutatis mutandis* — à tout le domaine du beau, et elles ont même une portée au-delà de ce domaine, en ce sens qu'il peut y avoir des affinités — et des besoins de compensation complémentaire — sur tous les plans de l'intelligence et de la sensibilité, sur celui de la vie spirituelle notamment.

***

On a dit que la beauté et la bonté sont les deux faces d'une même réalité, l'une étant extérieure et l'autre intérieure ; la bonté — non la faiblesse — est donc la beauté interne, et la beauté — non la vanité — est la bonté externe. Il faut distinguer dans la beauté entre l'apparence et l'essence : aimer la beauté signifie pour nous, non pas s'attacher aux apparences, mais les comprendre et par conséquent les traverser et discerner leur qualité de vérité et d'amour. Comprendre la beauté à fond, — et c'est à cela qu'elle nous invite, sans quoi elle ne serait pas un aspect de Dieu en tant que « l'Extérieur » ou « l'Apparent » (1) — c'est dépasser l'apparence et suivre la vibration interne jusqu'en son essence transcendante, ou du moins l'offrir à Dieu sans s'identifier avec une sensation ou émotion quelconque ; l'expérience esthétique, quand elle est bien dirigée, relève du symbolisme et non de l'idolâtrie. Cette expérience doit contribuer à l'union et non à la dispersion, elle doit opérer une dilatation libératrice et non une compression passionnelle ; elle doit apaiser et alléger, non exciter et alourdir. Au-delà des coagulations formelles, la beauté devient amour surnaturel et béatitude ; il n'y a là plus aucune place pour les durcissements et les chutes (2).

(1) En arabe : *Ezh-Zhâhir*. Un autre Nom d'*Allâh* est « le Beau » (*El-Jamîl*). Nous avons déjà cité ailleurs cet adage de l'Islam : « Dieu est beau et il aime la beauté. »

(2) Tout ce que dit saint Paul dons son magistral passage sur l'amour (I *Cor.* 13) s'applique également à la beauté, dans un sens transposé.

D'aucuns penseront sans doute que la beauté, quels que puissent être ses mérites possibles, n'est pas nécessaire à la connaissance ; à cela nous répondrons, premièrement qu'il n'y a à rigoureusement parler aucun contingence qui soit en principe indispensable à la connaissance comme telle, mais qu'aucune contingence n'en est pas non plus totalement séparée ; deuxièmement, que nous vivons dans les contingences, les formes, les apparences, et que par conséquent nous ne leur échappons pas, d'autant que nous sommes nous-mêmes de cet ordre ; troisièmement, qu'en principe la pure connaissance dépasse tout, mais qu'en fait la beauté — ou la compréhension de sa cause métaphysique — peut révéler bien des vérités, qu'elle peut donc être un facteur de connaissance pour celui qui possède les dons nécessaires; quatrièmement, que nous vivons dans un monde où presque toutes les formes sont saturées d'erreurs, en sorte que nous aurions grandement tort de nous priver du « discernement des esprits » sur ce plan. Il s'agit, non d'introduire dans l'intellectualité pure des éléments inférieurs, mais au contraire d'introduire l'intelligence dans l'appréciation des formes, dans lesquelles nous visons et dont nous sommes, et lesquelles nous déterminent plus que nous ne le savons. Le rapport de la beauté et de la vertu est ici fort révélateur : la vertu est la beauté de l'âme comme la beauté est la vertu des formes; et les Anges ou les *Dêvas* sont, non seulement des états de connaissance, mais aussi des états de beauté, comparables aux phénomènes que nous admirons dans la nature, ou à des couleurs, ou à des mélodies.

Dans les conditions normales, la vie spirituelle est plongée dans la beauté du simple fait de l'ambiance intégralement traditionnelle ; dans un tel cadre, l'harmonie des formes est omniprésente comme l'air et la lumière. Dans des mondes tels que le Moyen Age ou tels que l'Orient, l'homme ne peut même pas échapper à la beauté (1), et les formes matérielles mêmes de toute civilisation traditionnelle — édifices, vêtements, outils, art sacré — prouvent qu'il ne le cherche nullement, c'est-

(1) Ni à la laideur en tant qu'elle fait partie de la vie et de la vérité ; mais c'est une laideur naturelle qui n'a rien d'une profession de foi diabolique. La laideur naturelle est encadrée de beauté, pourrait-on dire.

à-dire que la question ne se pose même pas pour lui ; nous pourrions faire une remarque analogue en ce qui concerne la nature vierge, œuvre directe du Créateur. L'ambiance esthétique de l'homme traditionnel joue un rôle indirectement didactique, elle « pense » pour l'homme et lui fournit des critères de vérité, s'il est capable de les comprendre, car « la beauté est la splendeur du vrai » ; en un mot, pour l'homme traditionnel une certaine beauté que nous appellerions « moyenne » fait partie de l'existence, elle est un aspect naturel de la vérité et du bien (1).

La beauté et la bonté, avons-nous dit, sont deux faces d'une même réalité, « extérieure » l'une et « intérieure » l'autre, du moins quand on entend les mots dans leur sens le plus ordinaire ; à un autre point de vue cependant, la bonté et la beauté se situent au même niveau, leur face interne étant alors la béatitude ; et celle-ci est inséparable de la vérité ou de la connaissance.

« Les extrêmes se touchent » : il est donc plausible que la notion de beauté, qui se réfère *a priori* à l'apparence ou a l'extériorité des choses, révèle par là même un aspect profond de ce qui se situe aux antipodes des apparences ou des formes, à savoir la vérité ; en un certain sens, la beauté traduit une réalité plus profonde, non seulement que l'utilité et l'agrément, mais même que la bonté, du fait qu'elle est désintéressée et sereine comme la nature des choses, et sans but comme l'Etre ou comme l'Infini. Elle traduit cette détente intérieure, ce détachement, cette sorte de douce grandeur qui est propre à la contemplation, donc à la connaissance et à la vérité.

Parler de « beauté intérieure » n'est pas une contradiction dans les termes ; c'est mettre l'accent sur l'aspect existentiel et contemplatif des vertus en même temps que

(1) C'est pour cela que toute civilisation normale est « pittoresque » et « romantique », mots qui ont pour nous un sens honorifique. Si de nos jours ces mots sont péjoratifs, c'est à cause des contraintes de la civilisation technique ; pour se consoler, les gens ridiculisent ce qui leur échappe et font de leur misère une vertu. Dans le même ordre d'idées, nous ne voyons pas pourquoi on rit si facilement de l'« exotisme », qui n'est risible que lorsqu'il est puéril, voire frauduleux, mais non quand il a des motifs parfaitement soutenables et d'ailleurs aisément compréhensibles dans un monde comme le nôtre.

sur leur transparence métaphysique ; c'est souligner leur rattachement à leur Source divine, qui leur prête par réverbération un caractère de « fin en soi » ou de majesté ; et c'est parce que le beau a ce caractère qu'il détend et qu'il libère. La beauté est inférieure à la bonté comme l'extérieur est inférieur à l'intérieur, mais elle est supérieure à la bonté comme l'« être » est supérieur au « faire », ou comme la contemplation est supérieure à l'action ; et c'est en ce sens que la Beauté de Dieu apparaît comme un mystère encore plus profond que sa Miséricorde.

Frithjof SCHUON.

LA PRASHNA UPANISHAD

et son Commentaire

par Shankârâchârya

(*suite*) (1)

Sh. — Quand la Révélation dit que *Purusha* est « ici dans le corps », il ne s'ensuit pas qu'il se trouve logé dans le corps comme du jujube dans une écuelle. Cause des (seize) parties (constitutives de la manifestation), du *prâna* et des autres, le *Purusha* ne peut être limité par ce qui est un effet de ces parties. Etant un effet du *prâna*, etc., le corps ne peut contenir, comme du jujube dans une écuelle, la cause de sa propre cause.

Certains diront peut-être (que la chose est possible) à l'instar de l'arbre et de sa graine. Dans ces conditions, le corps contiendrait le *Purusha*, lequel est la cause de sa cause, comme l'arbre, qui est l'effet d'une graine, donne un fruit, effet de cet arbre, contenant une graine qui ainsi est la cause de sa propre cause. Cet argument est sans valeur en raison de la différence (entre la graine qui est cause et celle qui est effet) et en raison de la divisibilité (qui caractérise la graine et dont *Purusha* est exempt). Les graines contenues dans la mangue, par exemple, sont autres que la graine qui est la cause du manguier dont cette mangue est l'effet. Or, c'est le même *Purusha* qui est la

---

(1) Voir E.T. depuis mai-juin 1961.

cause de la cause (du corps) et dont l'Upanishad dit qu'il est à l'intérieur (du corps) (1).

Le rapport de contenant et de contenu est valable pour des choses composées de parties, telles que l'arbre et la graine, tandis que *Purusha* est sans composition bien que les (seize) *kalâs* (qui constituent l'univers et dont il est la cause) soient divisibles, ainsi que le corps (qui est leur effet). Le corps ne peut contenir l'*âkâsha* (qui comprend toute la manifestation grossière) et encore moins peut-il contenir la cause de cet *âkâsha*. L'analogie invoquée est donc ici sans application. Peu importe, dira-t-on, l'analogie (bonne ou mauvaise), il y a l'énoncé doctrinal (qui affirme le fait). A quoi nous répondons qu'un énoncé doctrinal doit nous éclairer sur la nature des choses et ne saurait intervenir pour bouleverser cette nature. Par conséquent, la déclaration que *Purusha* est « ici dans le corps » s'interprète dans le même sens que le texte disant que le ciel (*vyoma*) est dans l'œuf (cosmique). D'ailleurs, c'est à cause de la perception (empirique) par la vue, l'ouïe, la réflexion et autres signes (d'inférence) que la doctrine déclare : « ce *Purusha*, ô mon ami, est ici dans le corps », comme s'il était (réellement) délimité par le corps où, en fait, il est perçu et où il est réalisé. Même un sot ne pourrait imaginer que la cause de l'*âkâsha* (universel) est (réellement) contenue dans un corps (particulier) comme du jujube dans une écuelle. A plus forte raison la Révélation, le critère (suprême) de la vérité, ne peut commettre une pareille bévue.

Afin de caractériser ce *Purusha*, on a dit (plus haut) qu'il est « celui en qui naissent ces seize parties » (de la manifestation). Bien que de cette façon l'origine des parties ait déjà été spécifiée, à présent, pour répondre d'avance à la question sur l'ordre de cette production, on déclare ce qui suit :

3. Il réfléchit : Par le départ de qui ce sera moi qui serai parti ? Par la station de qui ce sera moi qui serai établi ?

---

(1) Anandagiri : Même si dans l'exemple de l'arbre il n'y a pas contradiction par la différence des graines, l'unité de *Purusha* rend inconciliables sa nature de cause et sa limitation dans l'effet. On pourrait faire valoir que la graine même qui est la cause de l'arbre devient une graine contenue dans le fruit de cet arbre et à l'objection qu'une seule graine serait ainsi cause et effet on pourrait répondre qu'en raison de leur divisibilité les particules de la graine se séparent en devenant arbre, passent dans le fruit où elles forment une graine et toute la différence entre les deux graines serait celle de contenant et de contenu. Même si ce raisonnement était applicable à l'arbre, il est sans valeur pour *Purusha* en raison de son indivisibilité.

Sh. — On le déclarera également pour préciser que cette production est précédée de conscience (*chétana*). Le *Purusha* pourvu de seize parties, celui-là même dont s'enquiert Bharadvâja, « réfléchit ». Sur quoi ? Sur la production des parties, sur leurs conséquences (telles que le départ hors du corps), sur l'ordre de cette production (en commençant par le *prâna*), etc. Voici comment : Qui, caractérisé comme sujet agissant, étant sorti du corps, je serai ainsi moi-même sorti (du corps) ? Qui se tenant dans le corps, je m'y tiendrai moi-même ?

Le Soi, objectera-t-on, est (en tant que pure conscience) non agissant tandis que *Pradhâna* (le principe substantiel appelé aussi *Prakriti*) est ce qui agit (parce que de nature mobile). Tout mouvement en *Pradhâna* a sa raison d'être en *Purusha* (le principe conscient correspondant au Soi et pour la jouissance ou la libération de qui *Pradhâna* se modifie) sous la forme de *Mahat* (ou *Buddhi*) et les autres *tattvas* ou modalités de la manifestation. On ne peut soutenir (avec le Védanta) que c'est *Purusha* qui, après délibération, agit (fait le monde). Il faut admettre, conformément à ces données (du Sânkhya) que c'est *Pradhâna* qui, existant (immodifié) en l'état d'équilibre de ses trois qualités constitutives, agit (fait l'univers par une rupture de cet équilibre qui actualise ses potentialités telles que *Buddhi*, etc.). Ou bien alors (si cette théorie s'avère défectueuse), il s'agit d'atomes qui obéissent à la volonté d'un Seigneur (*ishwara*). En effet, le Soi, en raison de son (exclusive) unité (affirmée par le Védanta), est dépourvu de tout moyen d'agir (sur quoi que ce soit qui lui serait extérieur) et, de plus, il ne saurait nuire à lui-même (en produisant délibérément l'existence conditionnée), car tout être conscient, après avoir réfléchi, s'abstiendra forcément de se faire du mal (1). Etant donné que

---

(1) Anandagiri : Selon les tenants du Sânkhya la réflexion (attribuée à *Purusha* et préalable à la production du monde) ne prouve pas que la conscience est à l'origine de la manifestation, car il est logique de penser que la conscience n'agit pas et n'a aucune raison pour agir. Donc (selon eux) on doit interpréter cette réflexion autrement, en tenant compte que (seuls) *Pradhâna* et les autres principes (ou productions de *Pradhâna*) sont actifs. Le Soi est (de toute façon) non agissant. Même en admettant qu'il agisse comme un potier façonne des vases, on ne peut lui attribuer la production de l'univers, car (selon le Védanta) il n'y a (pour le Soi) ni auxiliaire ni moyen (en raison de la non-dualité) et d'autre part il est inconcevable que le Soi se fasse l'auteur du *samsâra*, de l'existence conditionnée, avec le *prâna* et le reste, d'où il ne tire aucun profit et qui constitue (pour tout être conscient, donc pour le Soi) une source de maux tels la douleur. Cet auteur ne peut donc être que *Pradhâna* et grâce à sa capacité d'agir. Si l'on objecte qu'une activité nécessite un but et que celui-ci échappe à *Pradhâna* du fait qu'il est non conscient, (le Sânkhya répond que) *Pradhâna* se meut pour la jouissance ou la libération de *Purusha* tout comme le lait non conscient sort de la

Pradhâna, bien qu'il soit inconscient, avec une intention qui réside en *Purusha,* se meut dans un ordre régulier avec une activité en apparence préméditée, on l'exalte comme s'il était conscient et on dit qu'il fit réflexion, etc. Comme on appelle (par courtoisie) râja le serviteur qui fait tout au nom du râja (on donne ici à *Pradhâna* le nom de *Purusha* en vue de qui il agit).

Cette argumentation ne tient pas, car dire du Soi qu'il agit est ni plus ni moins logique que d'en dire qu'il pâtit. En effet, les tenants du Sânkhya soutiennent que le Soi (appelé par eux *Purusha*), tout en étant pure conscience (*cin-mâtra*) et sans subir de transformation (essentielle) acquiert (réellement) la nature de jouisseur (de l'existence conditionnée). Avec autant de raison ceux qui suivent le Véda s'autorisent de la Révélation pour soutenir que le Soi, après reflexion, acquiert la nature de ce qui fait l'univers.

Tout changement en une autre entité (*tattva*) rend le Soi impermanent, impur et multiple. Tel n'est pas le cas (disent les tenants du Sânkhya) si l'on admet un changement (accidentel) dans la pure conscience (concurremment avec les productions d'un autre principe tel que *Pradhâna*). Si la nature de jouisseur (de ce qui expérimente l'existence conditionnée) appartient à l'essence même de *Purusha,* ce changement dans sa nature de pure conscience n'aboutit à aucun dommage (de cette nature). En revanche, ceux qui suivent le Véda et attribuent au Soi (unique) la formation du monde admettent du même coup que le Soi devient autre chose (que la pure conscience) et il en résulte pour le Soi toutes les imperfections, telles que l'impermanence (propres à ce que le Soi est ainsi devenu).

Cette objection ne nous atteint pas, car pour nous le Soi est (et demeure) unique et c'est l'ignorance qui le particularise par le non-conditionnement, d'une part, et par les conditionnements que sont le nom et la forme d'autre part. Cette particularisation, due aux conditionnements du nom et de la

---

mamelle pour nourrir le veau (conscient), comme la pluie non consciente fait germer le blé (à l'usage des humains et autres êtres conscients). A l'objection que *Pradhâna* également, en raison de son unité, ne peut être cause sans un auxiliaire, lequel sera (forcément) la conscience, le Sânkhya oppose sa conception de *Pradhâna* comme l'état d'équilibre des trois *gunas* ou qualités (constitutives) à savoir *sattva, rajas* et *tamas,* de sorte qu'il est essentiellement multiple et cause tandis qu'on ne peut désigner valablement *Purusha* comme agissant alors qu'il est sans mouvement. Si l'on estime qu'il n'y a pas d'exemple d'un mouvement spontané de la part d'un objet inanimé (tel qu'un véhicule) à moins d'être dirigé par une conscience (le conducteur et l'attelage), la théorie des atomes comme cause de l'univers avec le Seigneur comme principe directeur satisfait à cette exigence et permet également d'écarter l'explication que *Purusha* est l'auteur de la manifestation.

forme créés par ignorance, est admise (comme prémisse) en vue des applications établies par les traités doctrinaux telles que l'état de servitude et de délivrance du Soi tandis que la réalité est absolument inconditionnée et unique, non duelle et réalisable, sans peur et paisible, insaisissable par l'intellect (*buddhi*) de tous les dialecticiens, et là en raison de la non-dualité de tout ce qui existe il ne saurait y avoir ni la nature de ce qui fait (le monde) ni celle de ce qui jouit (et pâtit de l'existence conditionnée), ni moyen, ni résultat d'une action quelconque. Mais les tenants du Sânkhya, après avoir conçu que la nature d'agent, l'activité, le moyen et le résultat de l'action sont surimposés par ignorance sur *Purusha*, en se plaçant en dehors de la Révélation, se sont éloignés de la vérité. Ils prétendent que la nature de jouisseur appartient réellement à *Purusha* et conçoivent *Pradhâna* comme une autre entité absolument distincte du premier ; ce faisant ils sont une cible sur laquelle s'exerce l'intellect d'autres dialecticiens qui les accablent (de leurs objections) (1).

---

(1) Anandagiri : Voici comment le tenant du Sânkhya tentera de réfuter l'objection réciproque (soulevée par le commentaire). Par expérience empirique (*bhoga*) il faut entendre la perception du plaisir et de la douleur. Cette expérience est inhérente à l'essence de *Purusha* et n'est pas une transformation définie comme un changement de nature. Une transformation, en effet, aboutit à une autre forme par l'abandon de la forme antérieure et cette éventualité, dans une même catégorie ou entre catégories différentes, entraînerait la non-éternité et autres défauts. Il faut donc admettre que *Purusha* expérimente (plaisir et douleur) par suite de la non-discrimination (de sa nature propre comme pure conscience) d'avec ce qui est expérimenté (*bhojya*). Le commentaire réfute cette thèse en faisant d'abord remarquer que ce raisonnement est tout aussi valable pour justifier *Purusha* comme sujet agissant. La réalité unique est (selon le Védanta) sans auxiliaire, non agissante et comblée dans tous ses désirs. Une entité agissante (et consciente) est possible par conditionnement adventice comme est possible une coopération auxiliaire sous forme d'ignorance avec la possibilité d'âmes vivantes séparées illusoirement de ce qu'elles sont en réalité et (par suite) insatisfaites, de sorte qu'à ce qui est ainsi déterminé (comme origine) est dévolue la nature de créateur pour la réalisation de leurs désirs, ce qui ne saurait convenir à une entité non consciente même dirigée par une conscience. L'expression « telles » que servitude et délivrance implique les noms et formes non manifestés et réalisables également. En tant que contrepartie de la servitude la notion de Délivrance dépend également des conditionnements et la réalité absolue n'est accessible que par la Révélation. Le Soi, étant unique, ne peut être créateur (sans devenir conditionné). Les tenants du Sânkhya commencèrent par penser que l'indistinction de *Purusha* est incompatible avec des attributs tels que celui de créateur, lesquels lui sont surimposés. Mais, se privant de l'unique bouclier que forment les preuves de la doctrine (révélée) contre les objections, ils se sont trouvés aux

Pareillement, les autres dialecticiens sont attaqués par ceux du Sânkhya. Ainsi la spéculation a pour résultat de les dresser les uns contre les autres à la manière de créatures se disputant une proie et leurs démonstrations avec des preuves contraires les éloignent chaque fois davantage de la réalité transcendante. C'est pourquoi de tout ce qui invalide leurs théories nous ne dénonçons qu'une faille et dans une tout autre intention que celle d'un dialecticien (*târkika*), à seule fin de détourner de ces doctrines ceux qui aspirent vraiment à la Délivrance et les inciter à ne prendre en considération que l'objet du Védanta : la réalisation de l'Unité (du Soi) (1).

Il convient de citer ici ce qu'on a dit (au sujet des controverses doctrinales) : « Abandonnant aux discuteurs la cause (illusoire) qui fait naître leurs querelles (sans fin), le bon sens prémuni par leur exemple (qui consiste à donner une valeur

---

prises avec les difficultés suggérées par l'expérience empirique, ils ont tout considéré comme absolument réel, réservant à *Purusha* la capacité d'éprouver (plaisir et douleur), inconciliable avec l'absence de conscience, et à *Pradhâna* la capacité d'agir (d'après le devenir observé dans l'ordre naturel). Et ils sont dépouillés de leur propre doctrine par ceux qui leur rétorquent (très logiquement) que si la première capacité ne constitue pas un défaut (pour ce qui est pure conscience) on peut en dire autant des autres capacités.

(1) A quel point la dualité est synonyme de réalité au regard du Sânkhya, en d'autres termes, dans quelle mesure ce dernier s'écarte de la perspective du Védanta et se rapproche d'une position aristotélicienne, on peut déjà s'en faire une idée en sachant que dans la doctrine de Kapila la théorie de l'erreur se limite à la confusion entre deux entités valables dans leur catégorie respective, de sorte que les différents termes qui composent l'existence empirique ne sont des « variables » dépendantes de *Purusha* que sous le rapport de leur actualisation et résorption en *Pradhâna*. D'accord avec le Védanta, le Yoga envisage l'ignorance comme un facteur qui intervient dans toutes les perceptions, sauf bien entendu dans la perception salvatrice, quand la *buddhi* atteint un degré de pureté qui l'égalise à *Purusha* et la dissout en *Pradhâna*. « Il y a une différence technique entre l'avidyâ (ignorance) du Sâmkhya et celle du Yoga, car, alors que le Yoga la tient pour une connaissance positive opposée à la connaissance correcte, le Sâmkhya la considère comme une simple non-distinction entre la nature de purusha et celle de prakriti et appelle cette non-distinction avidyâ, cause du samsâra. Mais sans entrer dans le détail quant à la signification de cette différence, nous voyons que du point de vue du Yoga c'est le fait de prendre la buddhi pour purusha qui est la cause de la servitude de ce dernier. Cette avidyâ toutefois existe dans la buddhi et se manifeste de diverses façons dans les diverses modifications de la buddhi (Das Gupta, *Yoga Philosophy in relation to other Indian systems of thought*, Calcutta, p. 176).

absolue à une distinction relative), celui qui connaît (et comprend) le Véda coule des jours heureux et paisibles.»

Nous ajouterons encore ceci : on ne peut établir une distinction (catégorique) entre les deux modifications que constituent le fait d'éprouver et celui de faire. Quelle est donc cette modification caractérisée comme expérience (*bhoga*) et appartenant à une catégorie différente de celle à laquelle appartient la nature d'agent (*kartritva*), d'où il suivrait que *Purusha* (comme l'affirme le Sânkhya) éprouve (mais n'agit pas) tandis que *Pradhâna* agit (mais n'éprouve pas) ?

N'a-t-il pas été dit (répliquera le porte-parole du Sânkhya) que *Purusha* est pure conscience et qu'il change en restant essentiellement ce qu'il est, éprouvant (plaisir et douleur) sans se transformer en une autre entité ? *Pradhâna*, au contraire, change en se transformant en d'autres entités, d'où sa nature diverse, impure, non consciente et autres caractéristiques dont *Purusha* est l'opposé ? A cela nous répondons qu'une telle distinction est purement verbale (pour différencier un devenir identique). Si *Purusha*, avant d'expérimenter (l'existence conditionnée), est pure conscience et rien que cela et si naît pour lui une caractéristique qui en fait ce qui expérimente, après quoi, débarrassé de cette caractéristique, il demeure pure conscience, (de même) *Pradhâna* se transforme en d'autres entités telles que *Mahat*, cesse (ensuite) de se transformer et se tient (inchangée) dans sa propre essence. Cette conception ne révèle aucune caractéristique (exclusive de l'une ou l'autre catégorie) et la distinction entre *Purusha* et *Pradhâna* d'après leur modification respective est purement verbale.

Qu'on ne dise pas qu'au moment même de l'expérience *Purusha* est comme avant pure conscience, car cela revient à déclarer qu'il n'y a pas réellement d'expérience pour *Purusha*. Si l'on soutient que *Purusha* expérimente parce qu'au moment de l'expérience il y a précisément un réel changement dans la pure conscience, il en résulterait que *Pradhâna* également expérimente puisqu'au moment de l'expérience il se modifie (effectivement). Si l'on avance qu'une modification constitue la nature de jouisseur pour autant qu'il s'agit d'une modification de la pure conscience (et non d'autre chose), rien n'empêche d'étendre la capacité d'éprouver (plaisir et douleur) à tout ce qui, comme le feu et sa chaleur, possède une propriété non commune (dans laquelle survient un changement) (1).

---

(1) Anandagiri : Une modification de la pure conscience signifie soit une modification de la pure conscience indépendante d'un changement dans autre chose, soit un changement arrivant uniquement à la conscience et non commun avec cela (la conscience). Le premier cas est impossible, car il n'y a pas d'expérience (*bhoga*) sans changement en *Pradhâna*. Le second cas n'est pas soutenable, car s'il faut considérer comme expérience un changement non commun de la conscience, tout changement non commun de ce que la chose est

Si (pour obvier à l'inconvénient de cette extension de la définition) on avance que *Pradhâna* et *Purusha* sont l'un et l'autre ce qui expérimente, nous répondons que cette justification est inacceptable, car elle s'oppose au principe (du Sânkhya) selon lequel l'intention des modifications de *Pradhâna* réside (uniquement) en *Purusha* (comme un lit est confectionné pour le repos de l'homme et non pour le repos de l'homme et du lit). Deux sujets jouisseurs, en effet, ne peuvent avoir (entre eux) la relation de subordination (de ce qui expérimente et de ce qui est expérimenté) comme deux lumières qui s'éclaireraient mutuellement. D'autre part, on ne peut soutenir que le fait d'être ce qui expérimente se limite, pour le *Purusha* immuable, à l'apparition d'un reflet de la pure conscience (*chaitanva*) dans la conscience empirique (*chétas*) constituée par la prédominance de (la qualité de *Pradhâna* appelée) *sattva* et (ainsi) détentrice par nature (*dharma*) de (toute) l'expérience. Dans ce cas (qui relègue toute modification dans la sphère de *Pradhâna*), il n'y a plus aucune particularisation (réelle ou illusoire) de *Purusha* et considérer encore ce dernier comme le sujet d'une expérience (dont il faut le délivrer) n'a plus aucun sens. S'il n'y a aucun mal sous la forme de l'expérience (du plaisir et de la douleur) pour *Purusha* parce qu'il reste perpétuellement au-delà de toute particularisation, nous demandons à l'usage de qui et pour réaliser quoi une doctrine est proposée comme moyen de Libération ? Si l'on répond (d'accord avec le Védanta) que cette doctrine sera suivie pour éliminer le mal surimposé par ignorance (sur le Soi ou *Purusha*), alors des données telles que : *Purusha* expérimente réellement (plaisir et douleur) mais n'agit pas, *Pradhâna* agit mais n'expérimente pas et il est une entité (positive) réellement autre que *Purusha*, sont en marge de la tradition, sont une théorie gratuite et stérile, indigne de retenir l'attention de ceux qui aspirent vraiment à la Délivrance (1).

---

en propre sera tenu pour expérience. Une telle définition s'étend à tout, car tout a des changements non commus et *Pradhâna* a également des changements non communs durant l'expérience et correspondant à une rupture d'équilibre de ses *gunas*. (Le terme *bhoga*, que nous traduisons tout à tour par jouissance et expérience, vient de *bhuj*, manger, et désigne, dans la terminologie du Sânkhya, l'existence conditionnée, l'acte commun de *Purusha* en tant que sujet jouissant, mangeur, *bhoktri*, et de *Prakriti* ou *Pradhâna* en tant qu'objet « joui », mangé, *bhukta*.)

(1) Anandagiri : L'expérience (*bhoga*) n'est-elle pas (dira le porte-parole du Sânkhya) l'attribut de la *Prakriti* transformée sous forme de conscience (*chétas*) (sensorielle) par prédominance du *guna* appelé *sattva* (qui, avec *tamas* et *rajas*, constitue *Pradhâna*) ? Ainsi il y a modification pour *Prakriti* (synonyme de *Pradhâna*) et non pour *Purusha*, qui est au delà du changement. Il n'en résulte pas pour ce dernier l'absence de jouissance (*bhoga*) mais on lui assigne la

Mais, dira-t-on, avec l'unité (du Soi) la pratique, etc., d'une doctrine (libératrice) s'avère tout autant inutile ? Il n'en est rien étant donné l'inexistence de cette doctrine (au regard de la non-dualité). La question de l'utilité ou de l'inutilité d'une doctrine se pose uniquement lorsqu'il y a (séparément) une doctrine, des instructeurs, etc., et ceux qui en attendent un résultat effectif. Quand tout est le Soi il ne saurait y avoir, séparément du Soi, doctrine, instructeurs, disciples, etc., et en l'absence de cela, un tel doute est sans fondement. Admettre l'unité du Soi revient à admettre l'efficacité des preuves doctrinales (qui vous ont convaincu de cette unité) et en admettant cette efficacité vous supprimez toute raison pour suspecter l'utilité de la doctrine (védantique). Comme le déclare notamment la *Brihad Aranyaka Upanishad* (11-4-14), « là où tout est le Soi, quel autre verrait-on et avec quoi ? ». En revanche, dans la sphère de l'ignorance, « où il y a comme un deuxième » (*ibidem*), la pratique de la doctrine s'impose avec le reste car, en tant qu'objets de l'ignorance, ils sont autre chose que la réalité absolue, ce que la *Vâjasanéyaka Upanishad* explique en détail.

La *Mundaka Upanishad* (1-1-4), dès le début, fait le départ entre connaissance et ignorance comme étant (la première) une connaissance supérieure et (la seconde) une connaissance inférieure, de sorte que la connaissance qui a pour objet l'unité du Soi est un domaine bien gardé par l'autorité souveraine du Védanta, où ne pénètre pas la cohorte des purs dialecticiens (nantis de seules armes de la logique puisées dans l'arsenal de la connaissance inférieure qui, au regard

---

nature de jouisseur uniquement eu égard à sa réflection dans une telle pensée (*chitta*). La conscience empirique appartient à ce qui atteste une prédominance de *sattva*. Maintenant (cette thèse du Sânkhya étant admise), est-ce que, par l'expérience arrivant dans la pensée, on ne naît pas une particularisation dans la pure conscience ? La deuxième éventualité n'est pas soutenable (par le Sânkhya). Bien plus, quiconque défend cette thèse rend inutile l'observance de sa propre doctrine (quelle qu'elle soit). Reste la première éventualité. Cette particularisation est-elle réelle ou irréelle ? Si elle est réelle, *Purusha* se modifie, conséquence qu'on évitera en disant que la première éventualité revient à ceci : la particularisation (de *Purusha* lui) est surimposée grâce à la proximité du mental où elle se trouve (effectivement). Maintenant, d'après ce que nous avons exposé, pour qu'il puisse être question valablement de servitude et de Délivrance, il importe d'admettre la surimposition et des particularisations de sujet agissant, etc. à l'instar de celle de sujet jouissant, et de *Pradhâna*, etc. (ses productions), sans s'arrêter à mi-chemin. Ainsi, cette théorie se révèle sans preuve comme sans utilité ; au surplus, elle est contraire à toute Révélation. Celui qui désire la Délivrance est convié à rejeter ce tissu d'imperfections que constitue la doctrine du Sânkhya. On le dit pour l'instruire et non par haine ou partialité. Tel est le sens du commentaire.

de la connaissance suprême, est ignorance). Et ainsi (en tenant compte de cette différence de niveau), on réfute l'objection que Brahma (du point de vue non dualiste) est dépourvu des moyens, etc., nécessaires pour produire la manifestation (dans la sphère de la dualité et de la surimposition). Brahma est (alors) associé à des distinctions dues aux multiples pouvoirs et moyens engendrés par des conditionnements tels que le nom et la forme créés (illusoirement) par l'ignorance. De même pour l'objection que le Soi nuirait à lui-même (si l'existence conditionnée était son œuvre et non celle de *Pradhâna*).

L'explication illustrée avec le factotum dont on dit par courtoisie « le râja agit » ne s'applique pas ici. car elle rejette (sans raison) le sens primaire de la parole révélée. Or, étant (par définition) une preuve valable de connaissance, toute parole révélée reçoit un sens secondaire (ou métaphorique) seulement lorsque le sens littéral serait absurde. Dans le cas présent, on conçoit difficilement (comme l'implique le sens secondaire) qu'une entité non consciente (telle que *Pradhâna*) manifeste une activité spontanée qu'elle ordonne par rapport à *Purusha* avec des fins telles que la servitude et la délivrance et autres conséquences, en conformité avec ce qui distingue êtres délivrés et non dérivés et eu égard aux circonstances de temps, de lieu, d'action et d'agent. Par contre (en accord avec le sens primaire), une semblable activité est compatible avec la notion d'un Seigneur omniscient tel qu'on l'a défini.

(*A suivre.*)

Traduit du sanscrit
et annoté par René Allar.

INTELLETTO D'AMORE

I' fui del cielo, e tornerovvi ancora
per dar de la mia luce altrui diletto ;
e chi mi vede e non se ne innamora
d'amor non averà mai intelletto.

Dante.

Les paroles citées ci-dessus sont prêtées par Dante, dans un de ses poèmes (1), à un personnage qu'il ne désigne pas autrement que comme une « enfant belle et nouvelle » (*pargoletta bella e nova*) ; on ne saurait guère douter, cependant, qu'il s'agisse de celle qui, selon la *Vita Nova,* est « venue du Ciel en Terre pour montrer miracle », Béatrice. Quiconque la voit sans s'ennamourer d'elle n'aura jamais, dit-il, *intelletto d'amore.*

Cette formule, que l'on traduit habituellement par «intelligence d'amour » (i. e. « de l'amour »), peut paraître à première vue anodine, et le serait peut-être, ailleurs que dans la bouche de Dante. En réalité, sans préjudice d'une signification initiatique plus précise, elle évoque un point fondamental de la doctrine des « Fidèles d'Amour », car elle pose l'amour comme une substance intelligible, c'est-à-dire une réalité intellectuelle pure. Bien plus, comme on va le voir, elle fait de l'amour, ainsi entendu, le principe et la condition de la connaissance.

En effet, quelques vers plus loin, la *pargoletta* poursuit :

Mes merveilles sont au monde nouvelles,
Car c'est de Là-Haut qu'elles me sont venues :
Lesquelles ne peuvent être connues,
Si ce n'est par connaissance d'homme en qui
Se met Amour...

(1) Pièce XXV, p. 70 de l'édition Carlo Signorelli des *Rime* de Dante, Milano, 1957. Voici la traduction de ce passage : « Je fus du Ciel, et j'y retournerai encore, pour donner à autrui dilection de ma lumière ; et qui me voit et ne s'ennamoure de moi n'aura jamais intellect d'amour. »

Précisons d'abord un point de vocabulaire. On pourrait objecter que le mot *intelletto* est pris sans doute, ici, dans un sens dérivé, élargi : il s'agirait plutôt de « compréhension » que d'« intellection » ; de sorte que l'expression ne prouverait pas nécessairement que l'amour est mis par le poète au rang des intelligibles. On peut d'abord répondre à cela que, ce mot ayant un sens parfaitement défini, la preuve du bien-fondé de cette objection incombe à ceux qui voudraient la soulever, et que du reste, Dante, qui avait plus que tout autre le sens et le respect du langage, ne l'emploie jamais que dans son sens exact. Mais il se trouve qu'il en apporte lui-même une confirmation directe : dans la fameuse canzone du chapitre XIe de la *Vita Nova*, le mot *intelletto* est employé deux fois, à quelques vers de distance ; on concédera sans doute que, si son sens est fixé dans un cas, il l'est aussi dans l'autre. Or l'un de ces cas est le suivant : *Angelo clama in divino intelletto* (« Un ange clame dans l'Intellect divin ») et d'autre, le premier vers de la canzone, où se retrouve précisément notre formule : *Donne ch'avete intelletto d'amore* (« Dames qui avez intellect d'amour »).

Mais Dante n'a pas davantage laissé d'équivoque sur le sens à donner au mot *amore*. Voici, par exemple, ce qu'il en dit dans le *Convivio :* « Amour, dans sa véritable acception, et considéré subtilement, n'est autre que l'union spirituelle (*unimento spirituale*) de l'âme et de la chose aimée ». Cette union est une unification, car « les choses conjointes (par l'amour) se communiquent naturellement entre elles leurs qualités, au point que, quelquefois, l'une prend entièrement la nature de l'autre » (2). Il dit également que « la Philosophie... considérée en soi, a pour sujet l'entendement (des premiers principes) et pour forme (cause ou acte) un amour quasi divin de l'intellect » (3).

On peut ainsi comprendre pourquoi l'amour pour la messagère céleste est un critère d'*intelletto d'amore :* c'est parce que c'est un critère d'intellectualité pure. Il en résulte que cette formule peut s'entendre de deux façons : la première est celle, déjà considérée, où *amore* est objet d'*intelletto*. La seconde est celle où *d'amore* est compris comme ayant valeur d'épithète. Cette dernière interpré-

(2) *Conv.*, tr. III, II,3 et tr. IV, I,2.
(3) *Ibid.*, tr. III, XI,13.

tation s'impose d'elle-même, sans exclure évidemment la première ; et l'on peut d'autant moins douter qu'elle ait été dans la pensée profonde du poète, qu'elle apporte à son argument une conclusion logique plus directe : « l'« intellect d'amour » est l'intellect qualifié par l'amour, non seulement pour l'intuition de la Réalité divine dans la contemplation, mais pour cette union actuelle dont saint Thomas dit qu'il ne peut plus déchoir (4), et qui est la seule véritable connaissance.

La chose unique aimée de l'intellect, sa fin et sa béatitude, c'est la Lumière intellectuelle, qui est Dieu. S'il y a dans l'intellect cet amour « quasi divin », c'est à cause de son affinité avec la Lumière, et parce qu'en Dieu l'Amour est la même chose que la Lumière : *Luce intellectual piena d'amore* (5). Si la umière vient à transparaître et à resplendir dans l'intellect, c'est par le passage mystérieux de cet amour en acte : c'est lui qui, de possible, rend actuelle cette « marque » d'identitifcation dont parle le Psalmiste : « Elle est marquée sur nous, la lumière de ta Face, Seigneur » (6). A quoi répondent les paroles de Béatrice :

> Je vois bien comme déjà resplendit
> Dans ton intellect l'éternelle lumière
> Dont la seule vue enflamme toujours l'amour (7).

(*A suivre.*)

Pierre PONSOYE.

(4) *Contra Gent.*, lib. III, LXII : *Creatura igitur intellectualis quae Dei substantiam videt, summam immutabilitatem consequetur. Non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.*
(5) *Parad.*, XXX, 40.
(6) *Ps.* 4, v. 7.
(7) *Parad.*, V, 7-9.

LES OPÉRATIONS HERMÉTIQUES

5. - Voix sèche et voix humide

Avant de passer à l'examen des symboles hermétiques relatifs à l'*albedo*, il faut dire quelques mots des techniques employées pour produire cette expérience, techniques qui envisagent essentiellement deux possibilités : 1° On peut agir pour provoquer directement le détachement, afin que, *comme conséquence,* les facultés individuelles, conditionnées par le corps et par le cerveau, soient suspendues, et que l'obstacle qu'elles constituent soit surmonté. 2° Ou bien on peut partir de ces facultés, en agissant sur elles de telle sorte que, *comme conséquence,* la possibilité du détachement et de la résurrection dans la Vie soit virtuellement assurée (1).

Puisque dans le premier cas agit surtout la force des Eaux mise en liberté, dans le second cas, au contraire, la force du « Feu » ou Moi, qui opère sur lui-même — on peut appeler respectivement les deux méthodes, *voie humide* et *voie sèche.* En langage secret hermétique, dans l'une des voies, on brûle donc avec l'Eau, dans l'autre, on lave avec le Feu; dans l'une on s'y affranchit de la servitude en libérant le principe de vie (notre Mercure), dans l'autre, on libère le principe de vie en s'affranchissant de l'esclavage par une action directe. Parmi

(1) Ceci n'est pas sans rapport avec ce que dit le Livre de la *Miséricorde* (CMA, III, 182) : « Pour la subtilisation les uns emploient des procédés extérieurs, les autres des procédés pénétrants ».

les différentes significations possibles des deux voies hermétiques, *sèche* et *humide,* celles-ci sont les principales (2).

Barchusen dans son *Liber singularis de Alchimia,* dit qu'entre autres choses, la voie sèche est caractérisée par l'action directe du Feu et par l'absence du « noir », exprimant la « mortification ». Ici, il y a de plus un rapport avec la méthode qui emploie le Mercure qu'on appelle *double,* androgyne ou équilibré. « Quelques-uns — rapporte Salmon (3) — emploient un « Mercure simple [voie humide], d'autres comme Bernard de « Trévise, emploient un Mercure double, plus actif, obtenu par « animation, en ajoutant un Esprit qui le vivifie, un Or préparé « artificiellement ». Comme sens du symbolisme dans Barchusen, l'absence du « noir » fait allusion à la possibilité d'opérer de façon à n'avoir pas de crises, de sauts, d'altérations subites, mais à avoir un processus de transformation, le plus possible continu. Cela, grâce à l'emploi d'un principe qui n'est pas seulement Mercure en tant que force vitale élémentaire, mais un Mercure qui, étant animé par certain Or amené à un degré donné de pureté (voilà sa préparation « artificielle »), se trouve déjà participer de la double nature qui est la fin de l'Œuvre. Idéographiquement, on n'aurait pas la succession |, —— et | (voir IIe P., ch. 23), mais au contraire la progression d'une « substance double » + où prédomine le principe actif, avec la conscience de veille (☉) comme point de départ. Le centre d'action n'est pas ☿, trop loin de ce qu'atteint la conscience habituelle de veille, pour pouvoir être activé directement, mais ☿ ; et avec ce Mercure qui contient déjà le Feu secret des Philosophes, on peut agir en subtilisant et en purifiant, sans produire d'abord le « noir » et puis le « blanc », mais en ayant dès le début un degré de luminosité et certaine condition de la substance qui permet de travailler sur elle sans les phases de détachement,

(2) Parmi les méthodes indiquées par les alchimistes grecs pour obtenir le Mercure, celles qui emploient la désulfurisation (ἐκθειάζειν) du Cinabre (sulfure de Mercure dont la couleur rouge exprime ici, à travers le symbolisme déjà connu, les qualités intellectuelles et actives de la personnalité ordinaire) ou bien par le réchauffement des métaux avec le Vinaigre (dissolvant) se rattachent à la voie humide ; ceux qui recourent aux matières contenant le Salpêtre (νιτρέλαιον) se rapportent à l'autre voie. Le pouvoir purificateur du salpêtre se trouve déjà indiqué dans JEREMIE (II, 22).

(3) *Introd. à la BPC,* p. III. Cf. PERNETY, *Dict.,* 34. *L'asem* des Arabes est équivalent au Mercure double, alliage symbolique d'Or et d'Argent duquel, selon certains auteurs, on doit partir.

montée et descente, se maintenant au contraire toujours en pleine et active conscience dans le corps et les systèmes corporels auxquels correspondent les divers pouvoirs.

Dans la voie sèche, la difficulté consiste à surmonter le barrage, constitué par les facultés humaines habituelles, au moyen de ces mêmes facultés, ce qui — il ne faut pas le cacher — implique une qualification privilégiée et très particulière, une sorte de « dignité » naturelle ou une transmission initiatique préalable. Dans la voie humide, notamment quand les moyens employés sont violents et extérieurs, la difficulté réside surtout dans le maintien de la conscience, à laquelle brusquement est enlevé l'appui du « fixe », du corps. La difficulté dans la voie sèche est d'autant plus grande que le sens de l'individualité est très développé, avec cette prédominance des facultés cérébrales si caractéristiques chez l'Occidental moderne. Pour les Anciens, pour l'Oriental, et en général pour chaque être dont la conscience est encore ouverte ou demi-ouverte au monde immatériel, la voie humide a offert et offre des possibilités plus immédiates; en revanche, ici l'effort requis est plus grand, si la réalisation doit avoir un caractère actif et ne pas conduire à des états mystico-extatiques (4).

Dans la voie sèche, il est question, avant tout, d'éliminer par une discipline appropriée toutes les infections que l'amalgame irrationnel avec le corps a déterminées dans la partie supérieure de l'être. Il s'agit d'une ascèse et d'un *opus purgationis,* mais dans le même esprit d'une personne qui, pour provoquer un phénomène physique donné, réunit toutes les conditions nécessaires. Ici, l'ascèse a une valeur d'exercice et de *technique :* la raison pour laquelle certaines règles de vie sont prescrites est le fait que, en les suivant sérieusement, par voie indirecte (en passant par ☿) des modifications dans les éléments subtils de l'être humain, propices ou nécessaires à l'Œuvre, en découlent (5).

Ainsi, par exemple, un Maître hermétique ne dira pas qu'alimenter la disposition à la haine ou à la concupiscence est

(4) *Introd. alla Magia*, vol. II, p. 339 sqq. ; vol. III, p. 11 et sqq.

(5) Les correspondances établies par l'enseignement ésotérique hindou entre sept vertus et sept passions et les sept centres de vie, de même que celles reconnues entre d'autres groupes de qualités morales, positives et négatives, et les « courants » (nâdî) qui partent de chacun d'eux — pourraient fournir une base pour les développements pratiques de ces idées.

« mal »; libre qui veut d'agir ainsi — mais qu'une personne qui entend user d'une telle liberté, aspire en même temps à ce que l'orientation des énergies déterminée par le désir ou par la haine rend impossible, ceci est contradictoire. Et un hermétiste demandera seulement qu'on sache ce qu'on veut et ce qu'implique ce qu'on veut. D'autre part, dans une discipline d'un type apparemment moral, la conscience de veille et l'action directe du Moi peuvent être entièrement conservées. Et quand certaines conditions et qualités de l'Ame, en vertu de la pratique constante sont stabilisées et devenues habituelles, des modifications correspondantes passent de ☿ en ☿ : d'où, si la voie suivie est la voie juste, on arrive à déterminer de la meilleure manière ce qui est demandé comme dispositions favorables pour la « séparation ».

(A suivre)

J. Evola.

TEXTES DU TAÇAWWUF
SUR
LE MAITRE ET LE DISCIPLE

Nous avons le projet de présenter sous cette rubrique plusieurs documents représentatifs du *Taçawwuf* définissant la fonction du Maître spirituel et les rapports de celui-ci avec le disciple. Nous commençons par un texte du Cheikh al-Akbar Muhyu-d-dîn Ibn Arabî, intitulé *Waçiyah li-l-murîd* = « Conseil à l'aspirant », lequel, malgré son caractère à part, figure comme dernier chapitre, le vingt-deuxième, de son ouvrage *At-Tadbîrâtu-l-ilâhiyyah fî içlâhi-l-mamlakati-l-insâniyyah* = « Les actes de gouvernement divin pour la bonne marche des affaires du royaume humain », dont le sujet est en réalité une sorte d'équivalent doctrinal islamique de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* de René Guénon (1).

Notre traduction est faite sur le texte établi par H.S. Nyberg dans ses « *Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabi* » (E.J. Brill, Leyde, 1919).

M. VÂLSAN.

(1) Il est également dans nos projets de publier dans les années prochaines la traduction intégrale de cet important ouvrage qui est propre à montrer la parfaite concordance des doctrines islamique et hindoue sur la constitution de l'être humain et sa signification spirituelle.

CONSEIL A L'ASPIRANT
(Waçiyah li-l-murîd)

Sache, *ô murîd* (1), où est le salut de ton âme. La chose qui t'est nécessaire avant toute autre c'est la recherche d'un maître (*ustâdh*) (2) qui te fasse voir les défauts de ton âme et te soustraie à l'obéissance envers elle, dusses-tu aller le chercher aux extrémités du monde Ici je te donnerai — s'il plaît à Dieu — des conseils au sujet de ce que tu dois faire pendant la recherche du maître (*cheikh*) et jusqu'à ce que tu le trouves. Lorsque tu l'auras trouvé, sauve-toi vers lui et mets-toi sincèrement à son service, car « le présent voit mieux que l'absent » ; sois alors entre ses mains « comme le mort entre les mains du laveur ». Qu'il ne te vienne à l'esprit aucune idée de résistance, même si tu le vois avoir manqué à la loi sur quelque point, car l'homme n'est pas infaillible. Tu ne lui cacheras rien de ce qui t'arrive dans l'âme, qu'il s'agisse de choses louables ou blâmables, à propos de qui que ce sois.

Tu ne te mettras pas à l'endroit où il reste d'habitude, ni ne te revêtiras de ses habits, ni ne t'assoiras devant lui sans que tu te tiennes prêt à te lever, tel un serviteur devant son seigneur : quand il te donnera l'ordre de faire une chose, tu resteras sur place jusqu'à ce que tu aies pu comprendre ce qu'il t'ordonne sans t'empresser de partir avant de savoir quel est son ordre; n'introduis pas alors quelque diversion, ni ne lui demande quelle est la raison de son ordre.

Lorsque tu lui décris un de tes états, par exemple un songe ou autre chose, ne lui demande pas qu'il t'en fasse

(1) Le terme *murîd*, littéralement « voulant », désigne en même temps l'« aspirant » à une direction spirituelle et le « disciple » qui suit une voie sous une telle direction.

(2) Ce terme, d'origine persanne, est pratiquement équivalent de celui de *cheikh*, qui sera employé comme synonyme dans ce texte même.

le commentaire. Lorsque tu lui as posé une question, ne lui demande pas la réponse, ni ne lui rapporte ce qu'un autre a dit au même sujet.

Quand tu connais un de ses ennemis, fuis-le en Allâh, ne t'assois pas avec lui et ne reste pas en relation avec lui ; mais quand tu vois quelqu'un qui l'aime et le louange, aime-le et rends-lui service.

Si ton maître répudie une femme, tu n'épouseras pas celle-ci (1). Tu prendras garde de ne pas entrer dans la chambre de retraite (*khalwah*) du cheikh. Tu ne passeras pas la nuit dans sa chambre ou là où il couche lui-même ; tu te coucheras à proximité, mais sans que tu puisses le voir, et cependant assez proche pour que tu puisses l'entendre s'il t'appelle.

Ne cherche pas à l'intéresser à une chose que tu fais, car tu contraries ton principe fondamental ; ce principe sur lequel est établie ta condition est que tu ne dois rien vouloir, si ce n'est ce que le cheikh a voulu (4). Lorsqu'une chose (différente) te vient à l'esprit, rejette-la hors de toi et reviens à ce qu'il t'a prescrit en t'y tenant fermement. Il y a parmi les maîtres certains qui, lorsque tu les con sultes sur une chose à toi, te répondent : « fais-la ! », bien qu'ils ne l'agréent pas ; l'état peut leur imposer de réagir ainsi, alors que cela sera à ton détriment. Si un tel cheikh te disait alors : « ne la fais pas », ce serait à ton profit mais à son détriment ; or la priorité revient naturellement (dans une telle circonstance) à ce qui convient à sa propre âme. Tu n'éviteras de tels dommages qu'en t'abstenant d'appeler son intérêt sur des affaires qu'il te passe à l'esprit d'entreprendre ; tu dois même écarter de telles pensées sans les mettre à exécution, car ton temps sera déjà rempli avec ce que t'impose ton cheikh. Les pensées imprévues et arbitraires (*alkhawâtir*) ne surviennent qu'au mauvais disciple, adonné à la paresse, désœuvré extérieurement et intérieurement.

Ne t'oppose pas au maître au sujet d'un de ses actes. Ne lui demande pas : « pourquoi fais-tu cela ? ».

(1) La règle la plus complète sur ce point est que le disciple ne peut non plus épouser la veuve de son *cheikh*.

(2) A ce propos, il est intéressant de signaler qu'ailleurs le Cheikh al-Akbar dit même que le titre de *murid*, avec son sens de « voulant », ne convient pas en réalité au disciple, car celui-ci ne doit pas avoir de volonté propre.

Tu seras aussi élève et serviteur de celui que le cheikh aura établi comme ton chef.

Ne t'assois jamais à un endroit, où que ce soit, sans que tu sois assuré que le cheikh te voit ; et observe toujours les règles de convenance (*al-adab*). Sur la route, ne marche jamais devant lui, sauf la nuit. Ne prolonge pas ton regard sur lui, car cela entraîne une diminution de pudeur et chasse la vénération hors du cœur. Ne t'assois pas trop souvent avec lui : que ton séjour soit ordinairement dans la chambre de ta retraite (*khalwah*), ou derrière la porte de la chambre du cheikh de sorte qu'il puisse te trouver quand il le désire.

Ne t'occupe des affaires d'un autre, fut-il ton père, qu'après avoir demandé conseil à ton cheikh. N'entre pas chez lui sans lui baiser la main et rester ensuite silencieux et les yeux baissés.

Rends-toi agréable à lui en te conformant aux ordres qu'il te donne et aux défenses qu'il te fait.

Sois gardien fidèle de sa bonne réputation.

Lorsque tu lui apportes une nourriture, mets-la devant lui avec tout ce dont il a besoin, et va attendre derrière la porte ; s'il t'appelle, réponds-lui, sinon, laisse-le jusqu'à ce qu'il ait fini le repas ; lorsqu'il l'aura fini, enlève la table ou la nappe, quand il te l'ordonnera. S'il reste quelque chose de sa nourriture, et s'il t'ordonne de la manger, mange-la et ne partage avec personne ta part. Garde-toi de faire en toi-même des réflexions comme celle-ci : « Le cheikh mange tout seul », ou de t'étonner du repas qu'il prend, même s'il mangeait beaucoup, car cela pourrait le déterminer à s'arrêter, ou, au contraire, s'il continue, cela pourrait lui tomber mal, à cause de la tradition connue qui réprouve celui qui s'isolerait pour manger seul.

Efforce-toi qu'il ne te voie pas dans les choses qui ne l'enchantent pas de ta part, et ne sois pas envieux à son égard.

Méfie-toi de la ruse des maîtres, car quelquefois ils font des ruses au demandeur. Surveille tes souffles quand tu es avec eux. S'il t'arrive que tu aies manqué à une convenance envers ton cheikh, et que tu saches qu'il a eu connaissance de cela, mais qu'il l'a toléré sans te punir, sache qu'il t'a tendu un piège, car il savait que tu ne ferais de toi-même rien ; c'est pour cette raison qu'il s'est

tu. Par contre, lorsqu'il te punit sans retard et sur le coup, et qu'il te traite avec sévérité, reçois plutôt ainsi la nouvelle du bon accueil, de l'entrée en grâce et de la satisfaction. Que sa bonne disposition ne te rassure pas trop à son sujet ; plutôt, lorsque tu le crois bien disposé, dans ton cœur doivent augmenter la crainte et la considération, ainsi que la vénération et le respect.

Vers : Lorsque lui, il montre bonne disposition et condescendance,

Toi, tu dois avoir encore plus de crainte et de considération !

Si le cheikh part en voyage et te laisse sur place, sois assidu auprès de l'endroit où il restait d'habitude en le saluant chaque jour aux heures où tu te rendais chez lui, tout comme s'il y était toujours, et observe scrupuleusement le respect à son sujet pendant son absence de la même façon que lorsqu'il était présent.

Lorsque tu vois qu'il veut sortir pour aller ailleurs, ne lui demande pas : « Où allez-vous ? », ni ne te fais des idées sur ce qu'il peut faire ainsi. S'il te consulte, laisse-lui la délibération, car s'il te convie à une question, ce n'est pas parce qu'il a besoin de ton avis, mais pour manifester son affection pour toi et pour t'éduquer.

Si tu le vois se tenir assidûment à un endroit quelconque, ne lui dis pas que tu t'en aperçois, ni ne te dis à toi-même que cela est une « prise d'habitude », et lorsqu'il quitte un endroit où il se rendait régulièrement, ne lui en fais pas la remarque.

Ne fais pas des interprétations au sujet de ce qu'il t'a ordonné ou de ce dont il t'a parlé, mais reste à l'acception littérale de ce que tu as entendu, et acquitte-toi de l'affaire lorsqu'il te l'a demandé ; même si tu es convaincu que c'est une faute, tu dois exécuter l'ordre sans t'autoriser à l'interpréter (*ta'wîl*). Car si tu interprètes cet ordre et arrives à « toucher juste », c'est quand même une faute, alors que si tu ne fais pas d'interprétations et t'acquittes de ce qu'il t'a ordonné, quand même l'ordre en question serait une faute, tu auras « touché juste ». La bonne direction dans la voie consiste, selon nous, en ceci : que le murîd est avec le cheikh, et que le cheikh est avec Allâh ; elle ne consiste pas dans la réussite à interpréter l'ordre selon une science sûre, mais dans la conformité exacte à l'ordre reçu en dehors de toute spéculation. La raison

secrète de cette loi est clairement manifeste pour nous dans le plan divin.

Lorsque tu proposes au cheikh des acceptions particulières, au sujet de ce qu'il t'a ordonné, ou que tu lui dis : « Je me suis imaginé que vous vouliez telle chose », sache que tu vas dans un mauvais sens, car tu t'appuies alors sur ton âme individuelle. Les malheurs tombant sur la plupart des disciples ne s'expliquent que par leur usage de l'interprétation, car les spéculations dans cet ordre de choses sont sujettes aux tendances de l'âme, alors que la raison cherche ce qui est rigoureux au point de vue formel (*zhâhirî*) non pas ce qui est certain quant au fait (*yaqînî*). Ne fais donc pas de spéculation au sujet de l'ordre du cheikh, car un ordre dans sa totalité est obligatoire : on s'y rend quand on y est convoqué.

Ne fais pas ta prière à un endroit où tu dois te tenir en tournant le dos à ton cheikh s'il est présent : cumule les deux convenances (1). Ne lui expose pas quelque affaire si ce n'est par son ordre. Ne reste pas avec lui quand il prend son repas, ni quand il dort, ni dans un autre cas de la vie habituelle, et l'observance de ces abstentions sera pour ton bien, sauf quand il te le demandera lui-même. Quant à la circonstance dans laquelle il t'en fait l'invitation, il ne faut pas, par exemple, que tu te sois montré avec une cuillère, comme si tu lui disais : « O, sîdî, m'invites-tu à manger avec toi ? », ou encore (dans l'autre circonstance) : « Est-ce que tu m'ordonnes de coucher dans la même chambre que toi, ou plutôt que je m'en ailles ? », car dans ces cas, il est à craindre qu'il te dise : « fais ainsi », ou « mange avec moi », ou « couche à côté de moi », et cela est la plus grande disgrâce chez nous, du fait qu'on arrive à des familiarités et à la perte du respect et de la crainte révérentielle. Tant qu'il ne tiendra pas compte de ces règles le disciple n'aura pas de prospérité, et cela sans aucun doute. Celui qui dit le contraire de ce que nous disons ici ne connaît pas son âme.

Tel doit être ton comportement, ô disciple, avec le cheikh quand tu l'auras trouvé !

(1) L'une de ces convenances est celle d'être orienté régulièrement vers la *qiblah* prescrite par la Loi, l'autre de ne pas tourner le doc au Cheikh qui, de son côté, joue le rôle de *qiblah* dans un sens disciplinaire.

Maintenant je vais te donner — s'il plaît à Allâh — des conseils pour la période pendant laquelle tu es à la recherche du cheikh.

La première chose dans cet ordre est le repentir (*at-tawbah*) qui implique de donner la satisfaction due à ton adversaire, de réparer les injustices commises, si cela est encore possible, de pleurer de regret pour les moments perdus dans la transgression de la Loi, et de rester dans la conscience que tu es sûr de tes péchés, mais que tu n'es pas sûr du tout de l'acceptation de ta pénitence.

Ne t'assois qu'en état de pureté rituelle parfaite ; lorsque tu perds cet état par une élimination, va refaire ton ablution, et lorsque tu as fait l'ablution va effectuer une prière de deux rakates (1).

Autres points prescrits : l'observance des cinq prières quotidiennes, et l'accomplissement des prières surrérogatoires (celles-ci) dans ta chambre (2).

SUR L'ACCOMPLISSEMENT DE LA PRIÈRE (aç-Çalâh)

Lorsque tu dois faire ton ablution, efforce-toi de la faire de telle façon que tu reste « hors le terrain de la divergence des opinions juridiques » (*al-khurûju-mina-l-khilâf*) (3) et accomplis la meilleure et la plus parfaite ablution que pourrait faire quelqu'un en vue de la prière.

Au début de tout mouvement prononce le nom d'Allâh avec le propos de quitter ce bas-monde.

Rince-toi la bouche avec le désir de te préparer au dhikr et à la spalmodie du Coran.

(1) La « rakate » est l'unité constitutive de base du rite de la prière (*çalât*) comportant récitations, gestes et positions.

(2) Il est recommandé de faire les prières obligatoires en commun, de préférence dans les mosquées, et les prières surérogatoires en privé, celles-ci, sauf certaines exceptions précises, individuellement.

(3) Il y a des divergences entre les écoles de droit religieux quant à la définition exacte de certains éléments obligatoires dans le rite de l'ablution, comme dans d'autres rites ou points de droit : la façon de ne pas prendre partie est de faire le maximum demandé par l'une quelconque des écoles divergentes sur chacun des points débattus.

Aspire l'eau par le nez avec l'idée de te préparer pour l'inspiration des senteurs divines, et rejette-la avec la résolution de la soumission et de la renonciation à l'orgueil.

Lave ton visage avec la conscience de la pudeur, puis tes bras jusqu'aux coudes, avec la volonté de t'en remettre à Dieu dans tout ce que tu feras.

Enduis aussi ton chef d'humilité, d'apauvrissement et de l'aveu de tes fautes.

Lave tes pieds avec le dessein de pouvoir voyager jusqu'au *Kathîb*, qui est le paradis de la Vision Contemplative.

A la fin, louange Allâh par ce qui est digne de Lui, et demande des grâces sur Son Envoyé qui t'a expliqué les règles de la Direction par excellence (1).

Après cela, mets-toi à l'endroit où tu dois faire la prière avec l'idée que tu es devant ton Seigneur, et sans que cela comporte aucune conception limitative ou figurative. Dirige vers Lui ton cœur de même que tu diriges ta face vers la Kaaba, et réalise qu'il n'y a dans l'existence que Lui et toi. Sois sincère et proclame Sa Grandeur (= « *Allâhu Akbar* ! ») avec une idée de magnification accompagnée de la conscience de ta propre servitude.

Lorsque tu réciteras, tu seras selon le verset récité : s'il s'agit d'une louange à Allâh, tu te comporteras comme récitateur de paroles qu'Il te dicte de Son Livre pour t'enseigner la louange qu'il faut Lui rendre ; s'il s'agit d'un verset qui contient un ordre ou une défense, etc. tu observeras quelles sont les limites énoncées, et tu t'efforceras de te rendre compte dans quelle mesure ton Seigneur te vise par les règles prescrites. Alors tu en prendras acte dans ton cœur afin de les accomplir ou de les respecter.

Ensuite, vois ton toupet dans Sa Main quand tu es en « inclination » (*rukû'* », en « redressement » (*raf'*) et en « proternation » (*sujûd*), ainsi que dans tous les mouvements : toute prétention tombera de toi quand tu te ver-

(1) Les idées énoncées à propos de chaque élément du rite de l'ablution sont en fait traduites par des formules instituées que l'on peut prononcer pendant l'accomplissement des gestes.

ras tel (10) ; et qu'il en soit ainsi jusqu'à la salutation finale. Lorsque tu accompliras cette salutation, reste ferme sur le propos qu'il n'y a que toi et ton Seigneur (Gloire à Lui !). Par la parole de salutation, tu salueras alors celui qu'on t'a ordonné de saluer, car ton salut est (en réalité) sur toi-même (conformément au verset) : « Lorsque vous entrez dans des maisons, faites le salut sur vos âmes par des vœux venant d'Allâh, bénis et agréables... » (Coran 24, 61).

Lorsque tu entres dans ta maison, vivifie-la en accomplissant une prière de deux rakates, et agis de même en toute demeure où tu te rendras.

(*A suivre*)

Traduit de l'arabe et annoté
par M. VÂLSAN.

LES LIVRES

Successivement M. Meyendorff vient de publier une thèse de 400 pages intitulée *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* et un petit volume de la collection les « Maitres Spirituels » (Le Seuil) sur *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe.* Il est singulier de constater qu'il fallut exactement quatre siècles pour que le plus grand des théologiens hésychastes mort en 1359 reçoive la consécration de deux études également importantes, une thèse aussi complète qu'on peut la souhaiter en l'absence de la publication des œuvres complètes et un livre de vulgarisation sur la spiritualité orthodoxe.

La grande tâche des spirituels théologiens est de légitimer rationnellement la présence divine dont ils sont remplis, de dire comment l'Ineffable se communique, le Suprême nous parle, l'Intellect descend dans le c ur. Les platonisants et les apophatiques ont tendance à éloigner de nous le Principe de telle façon qu'il échappe à toute prise de nos facultés, mêmes les plus éminentes. Les théologiens des dieux incarnés et les polythéistes ont tendance au contraire à les rapprocher tellement de nous que leur divinité s'estompe et devient inutile sauf pour sa grâce et sa beauté.

Grégoire Palamas a eu la gloire de proposer une solution de ce dilemme, entre l'immanence et la transcendance, l'incréé et le créé, et s'il l'a pu, c'est parce que sa théologie s'appuyait sur une méthode et un rite depuis longtemps établis dans l'église orthodoxe. Sa théologie a été une réponse. Le platonisme de Barlaam son adversaire qui était issu de Denys l'Aréopagite, pour qui Dieu est inconnaissable, se hérissait devant la prétention des hésychastes de s'unir à Dieu dans la certitude du c ur, grâce à leur prière pure. Il assimilait les moines de l'Athos aux hérétiques Messaliens et Bogomiles alors répandus dans les Balkans, qui prétendaient voir l'essence divine avec des yeux corporels.

C'est à cette occasion que Palamas rédigea ses « *Triades pour la défense des saints hésychastes* », qui donnent pour la première fois une synthèse théologique de la spiritualité orientale, et qu'il fait la distinction aujourd'hui classique entre l'essence divine et ses énergies. Barlaam condamné par les conciles de 1341, retourna en Italie où il fut nommé évêque de Gérace. « Il passa ses vieux jours, nous dit M. Meyendorff, à donner des leçons de grec à Pétrarque. En sa personne l'Eglise byzantine avait condamné l'esprit de la Réforme ».

Palamas justifie la méthode byzantine d'oraison en opposant au spiritualisme platonicien, la conception biblique de

l'homme, selon laquelle le corps loin d'être une prison pour l'âme reçoit lui-aussi la grâce des sacrements et le gage de la résurrection. Depuis l'Incarnation, dit-il « nos corps sont devenus temples de l'Esprit Saint qui est en nous ». Le surnaturel n'est pas l'immatériel, mais l'incréé, la grâce increéée. La théologie orientale n'a jamais eu recours à un « surnaturel créé », ce qui est une contradiction dans les termes. « Dieu, dit Palamas, étant transcendant à toutes choses, incompréhensible et indicible, consent à devenir participable à notre intelligence et invisiblement visible dans sa suressentielle et inséparable puissance ».

M. Meyendorff a réussi deux livres importants qui manquaient dans l'histoire de la spiritualité chrétienne.

Luc Benoist.

LIVRES REÇUS

SAINT-GRÉGOIRE DE NAZIANZE. – *Homelies XXXVIII, XXXIX, XL, I, XLV, XLI.* Textes choisis, traduits et présentés par Edmond Devolder, introduits par Dom Thomas Becquet, osb. Coll. Les Ecrits des Saints, Soleil Levant (Namur).

John CHARPENTIER. – *L'Ordre des Templiers.* Ouvrage couronné par l'Académie Française. Ed. La Colombe, 1961.

Swâmi NITYABODHANANDA. – *Queste du Sacré.* Ed. La Colombe, 1962.

J. HIÉROZ. – *L'Astrologie selon Morin de Villefranche, quelques autres et moi-même.* Omnium Littéraire, 1962.

Pierre MARIEL. — *Rituels des Sociétés secrètes.* Carbonari, Compagnonage, Franc-Maçonnerie, Rose-Croix, Templiers, Maçonnerie féminine. Ed. La Colombe, 1961.

Gilbert VARET. — *La Philosophie Française,* 1958-1961. Vrin, 1961.

J. EVOLA. — *Cavalcare la tigre.* All'insegna del Pesce d'Oro, Milano 1961.

REVUES REÇUES

NOVA et VETERA. – *XXXVIII. N° 1,* Janvier-Mars 1962.

Cahiers du Sud. – *48e année. N° 361,* 1961.

Atlantis. — *N° 211,* Mars-Avril 1962. Joan, Dionysios, Lucien A. Carny. *Lumières du Verbe.*

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 4-1962